

Marco Menin

LA FORZA DEL SESSO DEBOLE: IL PUDORE TRA NATURALIZZAZIONE E CONVENZIONE SECONDO J.-J. ROUSSEAU

Abstract

The aim of this paper is to show the originality of Rousseau's conception of modesty (pudeur) when compared to the eighteenth-Century debate, in which two sharply contrasting explanations for this feeling were opposed. Some thinkers considered modesty as a natural and original inclination, while others as a conventional product of social institutions. On a superficial reading of his work (especially as far as the Lettre à d'Alembert is concerned), Rousseau seems clearly to embrace the first hypothesis; nevertheless, a deeper analysis of his conception reveals its complexity. For Rousseau, modesty cannot be trivially traced back to a "first" (original but pre-moral) naturalness; rather, it must be brought back to a "second" naturalness, which arises from the dynamics of the social "supplement". In this perspective, modesty can be good (moral and social) or bad (moral and conventional); for this reason the study of its bon usage will be placed at the center of Rousseau's moral reflection on woman.

1. Tutto il Settecento francese fu caratterizzato da un acceso dibattito intellettuale sullo statuto del pudore, che spaziò dalla filosofia alla letteratura, dalla giurisprudenza alla teologia¹. Oggetto del contendere era non tanto la nozione di pudore in sé, quanto piuttosto la sua origine naturale o artificiale. Esso venne infatti inteso, dai fautori di ciascuno dei due orientamenti, come un'inclinazione istintuale e originaria o come un prodotto dell'istituzione sociale.

Tra i più illustri sostenitori della prima tesi va annoverato sicuramente Montesquieu, che nel dodicesimo capitolo del sedicesimo libro dell'*Esprit des lois* – intitolato significativamente *De la pudeur naturelle* – considera il pudore come un principio universale posto dalla natura e intrinseco alla condizione umana di animale razionale: «D'ailleurs il est de la nature des êtres intelligens de sentir leurs imperfections: la nature a donc mis en nous la pudeur, c'est-à-dire la honte de nos imperfections». Questo principio naturale, che favorisce la conservazione della specie mitigandone i desideri, deve essere preservato attentamente da qualsiasi influsso esterno, in particolar modo dalla possibile degenerazione imputabile al clima: «Quand donc la puissance physique de certains climats viole la loi naturelle des deux sexes et celle

¹ Come studi generali sul pudore cfr. J. ROSSARD, *Une clef du romantisme: la pudeur*, A.G. Nizet, Paris 1974; J.-C. BOLOGNE, *Histoire de la pudeur*, Olivier Orban, Paris 1986; C. HABIB (a cura di), *La Pudeur. La Réserve et le trouble*, Autrement, Paris 1992. Sugli aspetti più strettamente filosofici del dibattito settecentesco cfr. P. HOFFMANN, *La femme dans la pensée des Lumières*, Ophrys, Paris 1977, in particolare pp. 383-389; su quelli giuridici cfr. M. IACUB, *Par le trou de la serrure. Une histoire de la pudeur publique*, Fayard, Paris 2008; trad. it. G. Durante, *Dal buco della serratura. Una storia del pudore pubblico dal XIX al XXI secolo*, Dedalo, Bari 2010.

des êtres intelligents, c'est au législateur à faire des lois civiles qui forcent la nature du climat et rétablissent les lois primitives»². La teoria di Montesquieu viene ripresa pressoché letteralmente da Jaucourt nella voce «Pudeur» dell'*Encyclopédie*, in cui viene ribadita l'appartenenza di tale qualità al genere femminile:

«PUDEUR, s. f. (Morale.) c'est une honte naturelle, sage et honnête, une crainte secrète, un sentiment pour les choses qui peuvent apporter de l'infamie. Les femmes qui n'ont plus que le reste d'une pudeur ébranlée, ne font que de faibles efforts pour leur défense. Celles qui ont effacé de leur front jusqu'aux moindres traces de pudeur, l'éteignent bientôt entièrement dans le fond de leur âme, et déposent sans retour le voile de l'honnêteté. La pudeur au contraire, fait passer une femme qui en est remplie par-dessus les outrages attentés contre son honneur; elle aime mieux se taire sur ceux qui l'ont outragée, lorsqu'elle n'en peut parler qu'en mettant au jour des actions et des expressions qui seules alarment sa vertu»³.

La conclusione, anche in questo caso, non lascia adito a dubbi sulla naturalezza del pudore: «L'idée de la pudeur n'est point une chimère, un préjugé populaire, une tromperie des lois et de l'éducation. Tous les peuples se sont également accordés à attacher du mépris à l'incontinence des femmes; c'est que la nature a parlé à toutes les nations»⁴.

Non tutti gli Enciclopedisti condividevano tuttavia questa concezione innatistica del pudore. La maggior parte dei *philosophes*, e in particolare quelli che abbracciarono più o meno apertamente premesse riconducibili al materialismo, videro al contrario nel pudore il frutto raffinato di convenzioni sociali. La Mettrie, ad esempio, sottolinea nell'*Homme machine* come il comportamento dell'essere umano per quel che concerne l'accoppiamento, diametralmente opposto rispetto agli altri animali, non possa che discendere dai pregiudizi: «Déjà adolescent, il [l'homme] ne sait pas trop comment s'y prendre dans un jeu que la nature apprend si vite aux animaux: il se cache, comme s'il était honteux d'avoir du plaisir et d'être fait pour être heureux, tandis que les animaux se font gloire d'être cyniques. Sans education, ils sont sans préjugés»⁵. In tale prospettiva, anche il pudore tipicamente femminile è imputabile esclusivamente alla forza dell'educazione e delle abitudini acquisite, come conferma il fatto che esso non trovi alcuna reale giustificazione a livello organico.

Concettualmente più raffinata, ma non dissimile nelle sue conclusioni, è la posizione assunta da Helvétius, il quale nel *De l'Esprit* sostiene che «la pudeur est une invention de l'amour et de la volupté raffinée». Essa non è così un istinto naturale ma neppure – come vorrebbe La Mettrie – una regola di comportamento necessariamente contraria alla natura dell'essere umano. Un *bon usage* del pudore può infatti avere, come confermano gli aneddoti tratti dalle relazioni di viaggio, delle ripercussioni determinanti sia sulla società sia sulla felicità dei suoi membri: «[Il faut faire sentir à la femme] qu'au Malabar, où les jeunes agréables se présentent demi-nues dans les assemblées, qu'en certains cantons de l'Amérique, où les femmes s'offrent sans voile aux regards des hommes, les désirs perdent tout ce que la curiosité leur communiquerait de vivacité; qu'en ces pays, la beauté avilie n'a de commerce qu'avec les besoins: qu'au contraire, chez les peuples où la pudeur suspend un voile entre les désirs et les nudités, ce voile mystérieux

² MONTESQUIEU, *De l'Esprit de lois*, in ID., *Œuvres complètes*, a cura di R. Callois, 2 voll., Gallimard, Paris 1949-1951, vol. II, pp. 517-518.

³ *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Briasson-David-Le Breton, Paris; poi S. Faulche, Neuchâtel 1751-1765, 17 voll.; per la voce «Pudeur», vedi vol. XIII, p. 553.

⁴ *Ibidem*, ivi.

⁵ J.O. DE LA METTRIE, *L'homme machine* (1747), in A. VARTANIAN, *La Mettrie's "L'homme machine". A Study in the Origins of an Idea*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1960, pp. 169-170.

est le talisman qui retient l'amant aux genoux de sa maîtresse; et que c'est enfin la pudeur qui met aux faibles mains de la beauté le sceptre qui commande à la force»⁶.

Il più acerrimo detrattore dell'innatismo del pudore fu tuttavia con ogni probabilità Diderot, che ne fece un *Leitmotiv* della sua polemica anticlericale sin dai tempi della *Lettre sur les aveugles*. Traendo spunto dalla psicologia dei ciechi, il direttore dell'*Encyclopédie* vuole dimostrare come tutte le presunte idee religiose e morali, tra cui il pudore, dipendono in realtà da convenzioni prive di significato. Il non vedente protagonista della vicenda, infatti, «ne fait pas grand cas de la pudeur: sans les injures de l'air, dont les vêtements le garantissent, il n'en comprendrait guère l'usage»⁷. Una simile ipotesi trova, nelle *Additions* alla lettera, una conferma particolarmente drammatica nel toccante ritratto di Mélanie de Salignac, giovane cieca che non ha una concezione naturale del pudore ed è religiosa solo per non dispiacere alla madre⁸. La fanciulla – per ironia della sorte – morirà prematuramente «d'une tumeur aux parties naturelles intérieures, qu'elle n'eût jamais le courage de déclarer»⁹. Queste idee saranno ampiamente sviluppate da Diderot negli scritti successivi, a partire dal diciottesimo capitolo dei *Bijoux indiscrets* sino a giungere al *Supplément au Voyage de Bougainville*, dove l'ultima parte del dialogo tra A e B è in gran parte dedicata a illustrare l'origine quasi completamente convenzionale del pudore: «L'homme ne veut être ni troublé ni distrait dans ses jouissances, celles de l'amour sont suivies d'une faiblesse qui l'abandonnerait à son ennemi. Voilà tout ce qu'il pourrait y avoir de naturel dans la pudeur: le reste est d'institution [...] Aussitôt que la femme devient la propriété de l'homme et que la jouissance furtive fut regardée comme un vol, on vit naître les termes *pudeur*, *retenue*, *bienséance*; des vertus et des vices imaginaires»¹⁰. Il pudore, in altri termini, è un sentimento inculcato che risponde a esigenze di ordine sociale, secondo cui la relazione tra uomo e donna, per essere legittima, deve conformarsi a leggi prestabilite, come la proprietà. Tale imposizione viene tuttavia a cadere nelle condizioni estreme, che riconducono l'individuo alla naturale semplicità: «Dans la misère, l'homme est sans remords; et dans la maladie, la femme est sans pudeur»¹¹.

Tutte queste argomentazioni sull'origine convenzionale del pudore confluiranno, sul finire del secolo, nel pensiero di Sade, il quale non esiterà – nella prospettiva di un naturalismo spinto alle sue conseguenze più estreme e paradossali – a metterne in luce l'aperta immoralità attraverso le parole di Dolmancé: «La pudeur ne fut jamais une vertu. Si la nature eût voulu que nous cachassions quelques parties de nos corps, elle eût pris ce soin elle-même; mais elle nous créés nus [...] et tout procédé contraire outrage absolument ses lois»¹².

2. La riflessione sul pudore di Jean-Jacques Rousseau sembra inserirsi di primo acchito in maniera piuttosto lineare, anche se apertamente polemica, all'interno del dibattito sin qui brevemente delineato. In particolar

⁶ C.-A. HELVETIUS, *De l'esprit*, a cura di F. Châtelet, Éditions Gérard e C°, Verviers 1973, discorso 2, cap. 15, p. 138.

⁷ D. DIDEROT, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, in ID., *Œuvres complètes*, a cura di J. Assézat e M. Tournoux, Garnier frères, Paris 1875-1877, 20 voll., vol. I, p. 288.

⁸ «Elle avait le sentiment le plus délicat de la pudeur; et quand je lui en demandai la raison: "C'est, me disait-elle, l'effet des discours de ma mère; elle m'a répété tant de fois que la vue de certaines parties du corps invitait au vice: et je vous avouerais, si j'osais, qu'il y a peu de temps que je l'ai comprise, et que peut-être il a fallu que je cessasse d'être innocente"» (*ibidem*, p. 336).

⁹ *Ibidem*, ivi.

¹⁰ D. DIDEROT, *Supplément au Voyage de Bougainville*, in ID., *Œuvres complètes*, ed. cit., vol. II, p. 243.

¹¹ *Ibidem*, p. 246.

¹² D.A.F. DE SADE, *La philosophie dans le boudoir*, in ID., *Œuvres complètes*, a cura di M. Delon e J. Deprun, Gallimard, Paris 1998, 3 voll., vol. I, p. 75.

modo nella *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* la nozione di *pudeur* diventa motivo di scontro con i *philosophes* contemporanei (soprattutto Helvétius e il “nemico fraterno” Diderot), degni rappresentanti della «philosophie d'un jour qui naît et meurt dans le coin d'une grande ville, et veut étouffer de-là le cri de la Nature et la voix unanime du genre-humain»¹³. Costoro sono infatti colpevoli di avere maliziosamente rivestito con una finta normatività naturale un concetto che nel loro sistema è del tutto artificiale e inautentico:

«Préjuges populaires! me crie-t-on. Petites erreurs de l'enfance! Tromperie des lois et de l'éducation! La pudeur n'est rien. Elle n'est qu'une invention des lois sociales pour mettre à couvert les droits des pères et des époux, et maintenir quelque ordre dans les familles. Pourquoi rougirions-nous des besoins que nous donna la Nature? Pourquoi trouverions-nous un motif de honte dans un acte aussi indifférent en soi, et aussi utile dans ses effets que celui qui concourt à perpétuer l'espèce? Pourquoi, les désirs étant égaux des deux parts, les démonstrations en seraient-elles différentes? Pourquoi L'un des sexes se refuserait-il plus que L'autre aux penchants qui leur sont communs? Pourquoi L'homme aurait-il sur ce point d'autres lois que les animaux?» (O.C.V, p.76).

Rousseau si sente in dovere di dedicare diverse pagine alla confutazione di tale tesi secondo cui il pudore non esisterebbe in natura, prendendo con forza le parti di Montesquieu e degli “innatisti” contro i fautori dell'origine convenzionale del pudore. La sua argomentazione si apre ricordando come l'onere della prova debba spettare a coloro che negano la naturalezza di un sentimento originario che, in quanto tale, non può essere dimostrato più della capacità stessa di provare un sentimento: «N'est-il pas plaisant qu'il faille dire pourquoi j'ai honte d'un sentiment naturel, si cette honte ne m'est pas moins naturelle que ce sentiment même? Autant vaudroit me demander aussi pourquoi j'ai ce sentiment. Est-ce à moi de rendre compte de ce qu'a fait la Nature?» (O.C.V, p. 76).

Ciò nonostante, sembra possibile al Ginevrino individuare almeno tre argomenti a sostegno di quanto affermato. Innanzitutto egli osserva come il pudore, da lui definito come quel «mélange de faiblesse et de modestie» che è specifica prerogativa femminile, assolva il fondamentale compito di garantire la consanguineità dei padri e dei figli attraverso la fedeltà coniugale, rendendo possibile la formazione del nucleo familiare e, conseguentemente, della società. Per questo motivo «toute femme sans pudeur est coupable et dépravée; parce qu'elle foule aux pieds un sentiment naturel à son sexe» (O.C.V, p. 78).

Il secondo argomento, tratto dall'esperienza invece che dal ragionamento, si può considerare una sorta di ripresa, che ne ribalta tuttavia il senso, del metodo adottato da Locke nel primo libro dell'*Essay on Human Understanding* per dimostrare l'inesistenza delle idee innate: «Si la pudeur étoit un préjugé de la Société et de l'éducation, ce sentiment devoit augmenter dans les lieux où l'éducation est plus soignée, et où l'on raffine incessamment sur les lois sociales; il devoit être plus faible partout où l'on est resté plus près de l'état primitif. C'est tout le contraire». Infatti, mentre le semplici e rozze donne di montagna conservano costumi timidi e modesti – che saranno magistralmente descritti da Saint-Preux nella *Nouvelle Héloïse*¹⁴ –

¹³ J.-J. ROUSSEAU, *Lettre à d'Alembert*, in ID., *Œuvres complètes*, a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, Gallimard, Paris 1959-1995, 5 voll., vol. V, p. 76 [nel prosieguo O.C. seguito dal numero romano del volume].

¹⁴ Si veda la celebre lettera dal Vallese (parte prima, lettera 23), che si chiude sottolineando la perfetta armonia che regna, in quella regione, tra l'innocenza del mondo naturale e i costumi delle donne che lì vivono: «Tout me rappelait à vous dans ce séjour paisible; et les touchants attrait de la nature, et l'inaltérable pureté de l'air, et les mœurs simples des habitants, et leur sagesse égale et sûre, et l'aimable pudeur du sexe, et ses innocents grâces et tout ce qui frappait agréablement mes yeux et mon cœur leur peignait celle qu'ils cherchent» (O.C.II, p. 83).

le raffinate ed educate donne di città hanno una «pudeur [...] ignoble et basse» (*O.C. V*, p. 79), che trova la sua massima realizzazione nel far arrossire i galantuomini.

L'ultima prova, secondo una strategia retorica particolarmente cara a Rousseau, consiste in un *excursus* storico che contrappone la virtuosa condotta delle donne di Sparta e della Roma repubblicana, ben consapevoli che «leur partage doit être une vie domestique et retirée» (*O.C. V*, p. 80), a quella irrimediabilmente immorale delle gran dame di Parigi e di Ginevra. Quest'ultime, infatti, saranno a loro volta corrotte dalla funesta istituzione del teatro propugnata da d'Alembert: «C'est ainsi que la modestie naturelle au sexe peu-à-peu disparue et que les mœurs des vivandières se sont transmises aux femmes de qualités» (*O.C. V*, p. 82).

La convinzione secondo cui il pudore sarebbe in definitiva una "istituzione naturale" conseguenza della differenza tra i sessi, si ritrova in gran parte della produzione rousseauiana. Essa sarà illustrata a più riprese da Julie, che pone il pudore alla base di tutte le altre distinzioni morali: «L'attaque et la défense, l'audace des hommes, la pudeur des femmes ne sont point des conventions comme le pensent tes Philosophes, mais des institutions naturelles dont il est facile de rendre raison, et dont se déduisent aisément toutes les autres distinctions morales» (*O.C. II*, p. 128)¹⁵; e ribadita dallo stesso Jean-Jacques a Sophie d'Houdetot nella quinta *Lettre morale*: «Si la foi des amants n'est qu'une chimère, si la pudeur du sexe consiste en vains préjugés, que deviendront tous les charmes de l'amour?» (*O.C. IV*, p. 1110).

3. La visione estremamente lineare e monolitica del pudore che emerge da questi passi ha indotto sia i contemporanei di Rousseau, sia buona parte della critica (anche quella più recente) a minimizzare la portata di tale questione all'interno del suo pensiero. Gli altri *philosophes* interpretarono l'intransigenza della sua posizione essenzialmente come una ripresa retorica, volutamente polemica, della teoria di Montesquieu (a cui il Ginevrino viene apertamente associato da Jaucourt nella voce enciclopedica menzionata)¹⁶, e se ne servirono semmai per accusarlo d'innatismo morale, come fece Helvétius nel *De l'homme*¹⁷. L'esegesi rousseauiana, da parte sua, ha invece finito con l'analizzare il composito problema del pudore quasi esclusivamente attraverso lo schema interpretativo della "questione femminile"¹⁸. Le letture femministe, spesso più attente a premesse ideologiche che a uno studio approfondito dei testi e alla loro contestualizzazione, hanno contribuito alla creazione del mito storiografico del "Rousseau misogino"¹⁹. Sostenendo la naturale diversità tra gli uomini e le donne, confermata appunto dal pudore, il Ginevrino autorizzerebbe una sorta di distinzione sostanziale (quasi ontologica) tra i sessi, la quale relegherebbe in

¹⁵ Oltre alla citata lettera 46 della prima parte, cfr. soprattutto, sempre nella prima parte, la lettera 50 e, nella seconda, la lettera 25.

¹⁶ Jaucourt cita come sue fonti «Barbeyrac. *Esprit des lois*. J.-J. Rousseau». Cfr. *supra*, nota 3.

¹⁷ Cfr. C.-A. HELVÉTIUS, *De l'Homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, in ID., *Œuvres complètes d'Helvétius*, Didot l'aîné, Paris 1795, tomo IX; riprod. anastatica in 7 voll., Georg Olms, Hildesheim 1967, vol. V, pp. 123-131.

¹⁸ Sulle letture femministe di Rousseau cfr. T. L'AMINOT, *La critique féministe de Rousseau sous la Troisième République*, in L. CLARK e G. LAFRANCE (a cura di), *Rousseau et la critique/Rousseau and Criticism*, Pensée libre, Ottawa 1995, pp. 139-154; L. LANGE, *Rousseau and Modern Feminism*, in "Social Theory and Practice", 7 (1981), pp. 245-272; EAD. (a cura di), *Feminist Interpretations of Jean-Jacques Rousseau*, Penn State University Press, University Park 2002.

¹⁹ Sull'inadeguatezza di tale imagine cfr. G. MAY, *Rousseau's "Antifeminism" reconsidered*, in S.I. SPENCER (a cura di), *French Women and the Age of Enlightenment*, Indiana University Press, Bloomington 1984, pp. 309-317.

definitiva le donne in una dimensione completamente subordinata sia per quel che concerne la vita familiare, sia per quel che concerne l'esistenza politica.

Un'analisi più approfondita della questione del pudore, che tenga cioè conto delle premesse antropologiche delineate nel *Discours sur l'inégalité* e ampiamente sviluppate nel quinto libro dell'*Émile* – che indaga il posto della donna «dans l'ordre physique et moral» (O.C. IV, p. 692) – consente tuttavia di fare emergere la complessità e la problematicità della posizione di Rousseau rispetto al dibattito a lui contemporaneo. La portata della sua riflessione sul pudore trascende infatti sicuramente sia la *querelle* personale con d'Alembert, sia le considerazioni estetiche e sociologiche sul teatro, sino a investire determinanti questioni morali e politiche.

Già tra le righe della *Lettre à d'Alembert*, al di là della sua sbandierata naturalezza, è possibile trovare tracce della genesi complessa e ambigua del pudore, che si situa nel delicato snodo tra lo stato di natura e la società. Per conoscere a fondo tale sentimento si consiglia infatti di «suiv[re] les indications de la Nature» e «consult[er] le bien de la société» (O.C. V, p. 92). Se la prima indicazione implica l'attribuzione (tipica di Rousseau) di un elemento di normatività alla natura, la seconda presuppone l'adesione del pudore a una dimensione pienamente sociale e morale, che in quanto tale sembrerebbe escluderne la completa naturalezza. Questa tensione si ritrova, ma con una problematicità ben maggiore, nel quarto libro dell'*Émile*: «Quoique la pudeur soit naturelle à l'espèce humaine, naturellement les enfants n'en ont point. La pudeur ne naît qu'avec la connaissance du mal: et comment les enfants, qui n'ont ni ne doivent avoir cette connaissance, auraient-ils le sentiment qui en est l'effet?» (O.C. IV, p. 498). Come si può sostenere al tempo stesso che il pudore è naturale e che esso nasce dalla conoscenza del male, se non ci può essere male in ciò che è naturale?

Una soluzione a questa apparente aporia si può individuare nella ricostruzione (genealogica più che storica) dell'evoluzione umana tracciata nel *Discours sur l'inégalité*. Qui l'origine del pudore si inserisce all'interno della distinzione tra l'amore fisico, cioè l'appagamento meccanico del desiderio amoroso inteso esclusivamente come un bisogno, e l'amore morale, che è al contrario un sentimento vero e proprio «qui détermine ce désir et le fixe sur un seul objet exclusivement» (O.C. III, pp. 157-158). In tale prospettiva, il pudore parrebbe appartenere al secondo aspetto della passione amorosa piuttosto che al primo e la sua origine sembrerebbe più artificiale che naturale, come suggerisce un passo che ne mostra chiaramente lo statuto “derivato”: «Parmi les passions qui agitent le cœur de l'homme, il en est une ardente, impétueuse, qui rend un sexe nécessaire à l'autre [...]. Que deviendront les hommes en proie à cette rage effrénée et brutale, sans pudeur, sans retenue, et se disputant chaque jour leurs amours au prix de leur sang?» (O.C. III, p. 157). Questo brano pone al contempo il problema e lascia intravedere la soluzione, in quanto denuncia la necessità d'inserire la questione del pudore all'interno di quel sistema di compensazioni e antidoti – a volte chiamati dallo stesso Rousseau *suppléments*²⁰ – che bilanciano la degenerazione umana imputabile allo sviluppo delle passioni e che sono ancora dormienti (o se si preferisce in potenza) nello stato di natura inteso in senso stretto.

Il pudore, in altri termini, non potrà essere banalmente ricondotto a una naturalezza “prima” (originaria ma pre-morale), bensì a una naturalezza “seconda”, che scaturisce dalla dinamica del supplemento sociale. A

²⁰ Jacques Derrida ha particolarmente insistito su come il pudore sia un «produit du raffinement social». Cfr. J. DERRIDA, *De la Grammatologie*, Éditions de Minuit, Paris 1970, p. 255. Sulla teoria del supplemento si vedano inoltre P. LEJEUNE, *Le dangereux supplément de Rousseau*, in “Annales. Economies, Sociétés, Civilisations”, 29 (1974), pp. 1009-1102 e J.-C. COSTE, *Les suppléments de Jean-Jacques Rousseau*, in “L'en-jé lacanien”, 4 (2005/1), pp. 33-45.

essere condannata da Rousseau non è così la socialità del pudore, che anzi ne rende possibile la moralità, quanto piuttosto la sua convenzionalità che rappresenta uno snaturamento (accidentale e non necessario) della socialità stessa. Proprio in questi termini – che complicano notevolmente la monolitica opposizione tra naturalezza e convenzionalità tipica del dibattito contemporaneo – viene impostata la trattazione del pudore contenuta nel quinto libro dell'*Émile*, dedicato non a caso all'educazione della donna. Qui esso è messo nuovamente in relazione con l'amore, nei confronti del quale assume il duplice ruolo (tipico di ogni supplemento) di "prodotto" e antidoto. L'amore, come si è visto, è «un sentiment factice, né de l'usage de la société» (*O.C.* III, p. 158); esso si contrappone alla sessualità, che in quanto istinto fisico si iscrive all'interno della legge naturale. Tale legge presuppone una polarità fisiologica e psichica tra attività e passività, che si realizza nella differenziazione tra i sessi, a ciascuno dei quali si addice rispettivamente la volontà (maschio) e la resistenza (femmina): «Dans l'union des sexes chacun concourt également à l'objet commun, mais non pas de la même manière. De cette diversité naît la première différence assignable entre les rapports moraux de l'un et de l'autre. L'un doit être actif et fort, l'autre passif et faible: il faut nécessairement que l'un veuille et puisse, il suffit que l'autre résiste peu» (*O.C.* IV, p. 693)²¹.

L'equilibrio di tale dinamica è rotto dal sorgere dell'amore morale, che trasforma la "lotta" amorosa nell'asservimento dell'uomo alla donna. A differenza delle femmine degli animali, infatti, la donna ha «désirs illimités», riesce con estrema facilità a infiammare i sensi dell'uomo e non è costretta dalla natura a circoscrivere la propria vita sessuale in periodi ben precisi: «Voici donc une [...] conséquence de la constitution des sexes, c'est que le plus fort soit le maître en apparence, et dépende en effet du plus faible» (*O.C.* IV, p. 695). È così necessario ipotizzare l'esistenza di un supplemento che nasca dalla passione amorosa stessa e al contempo ne limiti la forza, adempiendo una funzione analoga a quella che l'istinto svolge negli animali: «L'instinct les pousse et l'instinct les arrête [les femelles des animaux]. Où sera le supplément de cet instinct négatif dans les femmes, quand vous leur aurez ôté la pudeur?» (*O.C.* IV, p. 694).

Il pudore, in quanto preserva la specie umana dai pericoli di un'attività sessuale senza freno, può venire così accomunato alla legge e alla ragione. Tutti e tre questi supplementi sono espressione della perfettibilità, in grado di consentire l'accesso dell'individuo a un'esistenza pienamente libera e morale, incommensurabilmente superiore all'inconsapevole innocenza dell'istinto animale:

«L'Être suprême a voulu faire en tout honneur à l'espèce humaine: en donnant à l'homme des penchants sans mesure, il lui donne en même temps la loi qui les règle, afin qu'il soit libre et se commande à lui-même; en le livrant à des passions immodérées, il joint à ces passions la raison pour les gouverner; en livrant la femme à des désirs illimités, il joint à ces désirs la pudeur pour les contenir. [...] Tout cela vaut bien, ce me semble, l'instinct des bêtes» (*O.C.* IV, p. 695).

Questa complessa genesi del pudore mostra non solo con nettezza l'originalità della posizione di Rousseau rispetto a quella degli altri *philosophes*, ma evidenzia altresì la centralità e la specificità che il sesso femminile

²¹ Sulle differenze tra i sessi in Rousseau cfr. A. BLOOM, *Rousseau on the Equality of the Sexes*, in F.S. LUCASH (a cura di), *Justice and Equality Here and Now*, Cornell University Press, Ithaca 1985, pp. 68-88; ID., *The Relation of the Sexes: Rousseauian Reflections on the Crisis of our Times*, in "Independent Journal of Philosophy", 5-6 (1988), pp. 31-36; M. O'DEA, *Rousseau et la sexualité des femmes: l'Émile et la Lettre à d'Alembert*, in R. THIÉRY (a cura di), *Rousseau, l'Émile et la Révolution*, Universitas, Paris 1992, pp. 279-284.

ricopre all'interno del processo di "conquista" dell'umanità intesa nel senso più elevato (morale e sociale) del termine.

Nella prospettiva del supplemento che è intrinseca al pudore si può capire l'oscillazione tra naturalezza e convenzionalità, diversamente sconcertante, che lo caratterizza agli occhi di Rousseau. La "naturalezza" a cui egli si rifà non è da intendersi in senso storico e assoluto, quanto piuttosto in un senso sociale, relativo cioè al processo di perfettibilità. Per questo motivo, come ha mostrato Judith Still²², si potrà ad esempio sostenere senza contraddizione che il pudore di Julie (o di Sophie) è naturale in confronto al comportamento convenzionale (e dunque degenerato) delle dame di Parigi, ma derivato – in quanto esprime in ogni caso un codice sociale – rispetto allo stato di natura, nel quale non si può tuttavia individuare alcuna autentica forma di moralità.

La conseguenza filosoficamente più significativa di tali premesse è che il pudore potrà essere, esattamente come tutte le manifestazioni dell'irrompere della libertà nell'uniforme procedere dello stato di natura (basti pensare alla ragione o all'immaginazione), buono o malvagio. Esso potrà elevare l'essere umano al di sopra della sua condizione o abbrutirlo ulteriormente, come nel caso delle donne di città. Se questo sentimento degenerato sarà espressione solo di egoismo e *amour de soi*, il vero pudore si connoterà – per riprendere le parole di Julie – come l'unica autentica forma d'amore: «Je ne connais point d'amour sans pudeur» (*O.C.* II, p. 139). È il pudore a conferire la piena libertà all'amore, la quale consiste, paradossalmente, nella limitazione volontaria della libertà stessa. Per questo motivo esso si può considerare come una perfetta conciliazione dell'ordine fisico e di quello morale, «une sorte de mémoire diffuse dans le corps qui se souvient de cet ordre juste que déterminait la nature originelle»²³. Segnando l'accesso dell'individuo isolato alla sua nuova condizione di essere sociale e morale²⁴, l'"economia" del pudore instaura infatti delle complesse relazioni tra i sessi. Da un lato, essa sembra finalizzata a preservare la salute e la libertà del maschio, subordinando in qualche modo la donna; ma dall'altro conferma l'invincibile forza della debolezza femminile che consiste proprio nella sua maggiore vicinanza allo stato di natura, rispetto alla razionalità tipicamente maschile. Il pudore della donna, che la fa vivere in un universo riservato e privato, si può interpretare come la forma analogica dell'autonomia dell'uomo di natura, come la trascrizione nell'ordine sociale della solitudine originaria. Per questo motivo, qualsiasi tentativo di comprendere a fondo l'essere umano in generale dovrà inevitabilmente fare i conti con la complessità e l'ambivalenza della natura femminile: «Voulez-vous donc connaître les hommes? Étudiez les femmes» (*O.C.* V, p. 75).

²² Cfr. J. STILL, *Justice and Difference in the Works of Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 97-101.

²³ P. HOFFMANN, *op. cit.*, p. 383.

²⁴ «L'homme n'est point un chien ni un loup. Il ne faut qu'établir dans son espèce les premiers rapports de la Société pour donner à ses sentiments une moralité toujours inconnue aux bêtes. Les animaux ont un cœur et des passions; mais la sainte image de l'honnête et du beau n'entra jamais que dans le cœur de l'homme» (*O.C.* V, p. 79).